



RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA ONLINE
 CON PEER REVIEW
WWW.METABASIS.IT
 novembre 2017 anno XII n° 24

IL DIRITTO E LA POLITICA TRA STORIA E INFRASTORIA

DOI: 10.7413/18281567110

di Franca Menichetti

Università degli Studi di Trieste

Law and policy between history and intra-history

Abstract

In the following pages, I don't discuss the philosophy of natural law, but the opposite philosophy: the philosophy of a new historicism, in which all the ideals of law and politics are still strong and alive, when are denied. Two examples: the hospitality and the overcoming of cosmopolitanism. Sub 1. Everybody has the right to present himself as a guest. Everybody has the duty to give hospitality. Sub 2. The cosmopolitanism isn't far from his negation. And the negation, in terms of theoretic and practical philosophy of law and politics, refuses the particularity without universality and the universality without particularity: two abstractions, if disunited.

Keywords: Historicism, Cosmopolitanism, Democracy, Hospitality, Law.

A Goethe devo il metodo, a Nietzsche il modo
 di impostare i problemi – e se dovessi condensare
 in una formula il rapporto col secondo direi: dai suoi sprazzi
 di luce (*Ausblick*) ho tratto una visione d'insieme (*Überblick*).

O. Spengler, *Der Untergang des Abendlands*,
 Erster Band, Beck, München 1927
 (Longanesi, Milano 1978, p. 5).

Se in filosofia si volessero produrre
(*aufstellen*) tesi, non sarebbe mai possibile
discuterle, perché tutti sarebbero d'accordo con esse.

L. Wittgenstein, *Philosophie*, par H. Nyman,
in «Revue Internationale de Philosophie», 43, 1989,
e in *Philosophical Occasions*, by J. Klagge
and A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993
(*Filosofia*, con testo a fronte, trad. di M. Andronico,
a cura di D. Marconi e con una sua *Introduzione*,
Donzelli, Roma 1996, p. 41).

1. Cominciando

Zarathustra: «e dove mai l'uomo non si trova vicino ad abissi! Non è la vista già di per sé un – vedere abissi?»¹. E ancora: «Alt, nano! [...] O io! O tu! Ma di noi due il più forte son io –: tu non conosci il mio pensiero abissale!»².

È vero: sul diritto e sulla politica, non c'è domanda filosofica che per la sua universalità possa allontanarsi dall'abisso della meditazione. Questa domanda, per esempio: ci sarà una Corte mondiale di giustizia per tutelare i diritti dell'uomo, tutti considerati inviolabili? Il diritto infrastorico e la politica infrastorica chiedono ed esigono una tale Corte. La chiedono e la esigono l'etica minimale e l'inclusività ospitale. La chiede e la esige la filosofia archetipica, che all'essere o all'ossatura del diritto e della politica guarda e non trema. Guarda e non teme.

2. Il singolare, l'universale e la scienza dell'essere

Pur derivando da *nascor*, la parola nazione mai è usata nella *Commedia* di Dante, che il latino conosceva e scriveva tanto e con correttezza. E oggi, quando si assume la nazione come termine di riferimento del diritto e della politica, e quale che sia il concetto di nazione che si intenda adoperare, da quello comparso dopo la caduta del Medioevo a quello dell'Ottocento romantico, non del diritto e della politica al singolare si parla, ma del diritto e della politica al plurale. Dei singoli diritti nazionali e delle singole politiche nazionali si parla. E se ne parla come di diritti e politiche che godono di assoluta autonomia, potenzialmente ostili e pronti alla guerra, o in condizione di pace solo per evitare che la guerra scoppi o perché hanno posto fine a una guerra già cominciata. Né del

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1883, 1884, 1885), trad. di M. Montinari, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1979³, p. 191.

² *Ibid.*

diritto cosmopolita e della politica cosmopolita si parla. Anche il diritto cosmopolita e la politica cosmopolita, le loro radici affondando nell'Illuminismo e nell'idea di una *federazione fra i popoli*, non superano infatti l'*unilateralità* o la *particolarità* dei diritti e delle politiche nazionali: che restano tali pur nel patto di non-belligeranza che li lega e si limitano a prospettare un organismo inter-nazionale che tuteli questo patto e sanzioni gli inadempienti.

Il diritto infrastorico (o diritto archetipico) e la politica infrastorica (o politica archetipica) sono invece il diritto e la politica di tutti gli uomini della Terra. Niente da spartire con la cittadinanza, con la sovranità degli Stati, o con la federazione fra Stati. Niente con il decisionismo che Schmitt contrapponeva alla fiducia razionalistica della legge, fra i plausi del singolare socialdemocratico Heller e i biasimi di Radbruch. Niente con Heller, che giudicava sovrano chi detiene il diritto di violare il diritto, e così scriveva: «L'esistenza o positività di un ordinamento giuridico ha come preconditione l'esistenza o fattualità di un'unità di decisione che in certi casi può infrangere quell'ordinamento»³. E niente con Kelsen, secondo cui i diritti soggettivi e anche i diritti inviolabili dell'uomo in tanto sono in quanto c'è un sistema giuridico e politico che li costituisca, e solo se li costituisce.

3. Metafisica e storia oltre il «profondo buio»

Gli archetipi sono per Jung «*représentation collectives*» che «hanno una forza dominante»⁴. E non a caso, fra tutti i punti di vista filosofici da cui guardare al diritto e alla politica, uno viene prima degli altri: il punto di vista della filosofia archetipica. La filosofia archetipica viene prima delle altre, perché riflette sull'essere nella sua universalità. Oggetto della filosofia archetipica è l'essere che è *uno* e non può non essere: l'essere non scisso nel contingente, l'essere che nella molteplicità solo apparentemente si smarrisce come in un labirinto, mentre la sua casa è dovunque ci sia terra e cielo. In questa casa di terra e cielo, l'essere riannoda sempre i fili che ha tessuto e tesse. Ma ciò a patto di non confondere l'essere, a cui la filosofia archetipica si riferisce, con l'essere a cui per secoli si è riferita la metafisica deduttivistica. Blasonata disciplina, la metafisica deduttivistica, e tuttavia

³ H. Heller, *La sovranità* (1927), in *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, trad. a cura di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1987, p. 177.

⁴ C.G. Jung, *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima* (1936, 1954 rev.), trad. di L. Baruffi, in *Opere*, vol. IX, tomo I, a cura di L. Aurigemma e con sua *Premessa*, Boringhieri, Torino 1980.

incline a fare dell'essere una *sostanza*, che non si sa né dove sia né come sia. L'essere della filosofia archetipica non è *sostanza* né tanto meno *primo motore immobile*. È invece l'essere che permane invariato nelle variazioni della storia, e che di queste variazioni rappresenta l'*ossatura*.

La metafisica deduttivistica può negare la storia. La filosofia archetipica, no. E della storia non dimentica gli splendori e le miserie. Il suo punto di vista è quello di un *sapere*, a cui si addice l'antico nome di *episteme*.

Il diritto e la politica appartengono alla storia e al suo trascorrere. Ma non si comprendono in termini esclusivamente storici: epoca dopo epoca, nell'ottica della nazione e delle nazioni. Nel diritto e nella politica c'è qualcosa di infrastorico che attraversa la storia di tutti i diritti e di tutte le politiche e non trascorre. Questo qualcosa di infrastorico si chiama giuridicità e politicità.

Chi si ferma alla storia dei diritti nazionali e delle politiche nazionali compie certo opera meritoria, degli uomini conosce gli affanni e le speranze, il lavoro che a volte umilia e altre volte esalta. E però non compie opera di filosofo. Vede i colori, non la luce che li illumina.

Sollevare il diritto e la politica all'altezza della filosofia archetipica, questo significa: cercare nel diritto e nella politica la scintilla dell'essere «che brilla nel profondo buio»⁵. Il profondo buio, quando non ci sia scintilla alcuna, è l'oblio dell'essere.

4. Dalla terra al cielo e dal cielo alla terra

Giudizi analitici e giudizi sintetici, distinguendoli alla maniera di Kant. I primi sono al di fuori della conoscenza, conducono all'elencazione di tutti gli aggettivi (qualificativi e quantitativi e di altro tipo) che il soggetto già contiene. Per dirla con Wittgenstein: «Le proposizioni della logica sono tautologie. Le proposizioni della logica non dicono dunque nulla. (Esse sono le proposizioni analitiche)»⁶. È vero, ma a patto che si identifichi la logica con l'analitica. E non è vero, se la logica comprende anche i giudizi sintetici – e li comprende. Di conseguenza, ecco il viaggio che il filosofo deve innanzitutto intraprendere: dalle determinazioni empiriche all'universale, dalla contingenza all'essere nella sua universalità. Che si cominci dalle determinazioni empiriche e contingenti, e non

⁵ F.W.J. Schelling, *Filosofia e religione* (1804), trad. di V. Verra, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, p. 65.

⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921, 1922), 6.I e 6.II, con testo a fronte, trad. di A.G. Conte, Introduzione di B. Russell, Einaudi, Torino 1989, p. 139.

dall'universale, ciò è segno di concretezza. Ma è pure segno di concretezza che alle determinazioni empiriche e contingenti, dopo avere attinto l'essere nella sua universalità, il filosofo debba tornare. Quello della filosofia archetipica è un duplice movimento: dalla terra al cielo e dal cielo alla terra. E terra e cielo sono i suoi confini. Più giù della terra non c'è luogo da cui partire. Più su del cielo non c'è luogo a cui giungere.

Ben venga la marxiana critica del cielo quando è critica della terra: purché non si neghi il cielo e i concetti. Ben venga l'affermazione che il diritto e la politica sono un *posterius* rispetto all'economia e servono a sancire la vittoria di una classe sociale sulle altre: purché soccorra la consapevolezza che di un certo diritto e di una certa politica si sta parlando, non dell'essere del diritto e della politica, non della giuridicità e della politicità. E ben venga l'insegnamento di Stammler a considerare il diritto come un *prius* rispetto all'economia, come la forma trascendentale entro cui l'economia si distende e si pacifica: purché, per la preoccupazione di salvare il cielo e i concetti, non si neghi la terra e non si neghino le ingiustizie che sulla terra si consumano. Il viaggio di andata compiuto dalla filosofia archetipica non è quindi senza un viaggio di ritorno. Fortunatamente. Se infatti non ci fosse ritorno, al filosofo sarebbe lecito disinteressarsi del mondo e non provare alcuna responsabilità nei suoi confronti. E questo o quel diritto nazionale, questa o quella politica nazionale, che sono *hic et nunc*, non dalla filosofia archetipica riceverebbero mai una critica, un impulso alla *kinesis*.

Ha scritto Hegel: «Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi»⁷. Sì, *zu spät*. Ma arriva, civetta di Minerva. E il problema è allora di impedire che la filosofia del diritto e della politica si abbandonino alla solitudine in cui l'universalità dell'essere può indurle ad acquietarsi. Il problema è che la filosofia del diritto e della politica, sia pure *troppo tardi*, dicano una parola su come deve essere il mondo. E non siano cigni, che cantano una sola volta e poi muoiono.

Nel suo viaggio di ascesa la filosofia archetipica si è irrobustita, ha conquistato il concetto. E adesso è in grado di comprendere le lezioni spesso dure della storia. È in grado di comprendere che non necessariamente il diritto nazionale e la politica nazionale conservano la scintilla dell'essere. E così

⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio* (1821), *Prefazione*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 17.

alla storia la filosofia archetipica dà ora lezioni. E così ora ammonisce che il diritto nazionale e la politica nazionale, quando si staccano dall'essere, dall'ossatura della giuridicità e della politicità, sono parvenze di diritto e di politica, dalle quali è fuggito il concetto, alle quali manca lo spirito che è del concetto, e per le quali il sentimento della tenerezza sarebbe fuor di luogo, essendo solo consentito un sentimento di indignazione.

5. L'essente, il non-essente e l'irragionevole

Discutendo Bradley sul problema del rapporto tra il «reale» e l'«ideale», Eliot ha modo di osservare che A è uguale ad A con la stessa forza e con lo stesso significato con cui B è uguale a B⁸. E ciò vale sia per la logica che per l'ontologia e la fenomenologia, come chiarito con il suo linguaggio da Platone che sui *paradeigma* rifletteva. Diceva Platone che all'inizio c'è la cosa, il *ti*. E altresì diceva che la cosa, il *ti*, è destinata a dibattersi fra l'essente e il non-essente, fra l'*on* e il *me on*. Dall'essente e dal non-essente la cosa è al tempo stesso contesa: nel gioco dell'*epanphoterizein* è immersa. Il filo tessuto dall'essere, poiché la tessitura è destinata ad avvenire nella storia, è sempre indeciso fra il crescere e il decrescere, il fortificarsi e lo spezzarsi. Ma finché la cosa non cade nel *fuisse*, è dalla cosa e anzi è dalle cose che bisogna muovere. E non c'è alternativa. A meno di non restaurare, il cosmopolitismo dell'epoca dei lumi sullo sfondo, la metafisica deduttivistica di Don Ferrante: che negava l'esistenza della peste in quanto né sostanza né accidente.

Nel suo primo movimento la filosofia archetipica del diritto e della politica si trova oltre le determinazioni empiriche e contingenti, oltre la mutevolezza della storia e dei suoi ordinamenti giuridici e politici nazionali, per i quali potrà pure provare un desiderio nostalgico. Si trova nel dominio dell'infrastorico. E qui, lontana dalle cose che si agitano fra le sponde dell'essente e del non-essente, le pare di aver attinto l'eterno, il durevole, di cui è vigile custode Apollo, e a volte si illude di acquietarsi.

Ma altra strada l'attende. L'attende la strada del secondo movimento. Quella che dall'essere, dalla totalità che abbraccia storia e infrastoria, riconduce alle determinazioni empiriche e contingenti, a questo o a quel diritto nazionale, a questa o a quella politica nazionale. E qui diventa inquieta: perché dinanzi al tribunale del concetto, che è il tribunale della giuridicità e della politicità, deve

⁸ T.S. Eliot, *Conoscenza ed esperienza nella filosofia di F.H. Bradley* (1916), trad. di L. Schenoni, in *Opere 1904-1939*, a cura di R. Sanesi e con la sua *Introduzione* intitolata *Eliot, crisi e progetto*, Bompiani, Milano 1992, p. 93.

presentare questo o quel diritto nazionale, questa o quella politica nazionale, avendo a giudici i diritti dell'uomo radicati nel diritto infrastorico e nella politica infrastorica. E qui, se il tribunale della giuridicità e della politicità non assolve, incontra Dioniso, che getta lo scompiglio. Incontra la tragedia nei volti di coloro a cui i diritti dell'uomo sono negati. Incontra l'irragionevole, ciò che non è degno, degna essendo solo la sua fine. Incontra la responsabilità dei diritti nazionali e delle politiche nazionali, che a volte, per risolvere il problema della povertà, lasciano i poveri morire.

6. L'omonimia e il procedere per astrazione

Il vagito del mondo fu un vagito di cose e tra cose. E anche il diritto nazionale è una cosa fra le altre cose. Ma lo sguardo teoretico riesce a distinguere una cosa da un'altra cosa. Riesce a distinguere il diritto nazionale dalla politica nazionale, il diritto nazionale dal diritto infrastorico, la politica nazionale dalla politica infrastorica. E infine riesce a stabilire se a tutti questi essenti convenga un medesimo discorso definitorio nel linguaggio della sinonimia o dell'omonimia.

Dalle *Categorie* di Aristotele: «Omonimi si dicono quegli oggetti, che possiedono in comune il nome soltanto, mentre hanno differenti discorsi definitori, applicati a tale nome. Ad esempio, sia l'uomo che un certo oggetto disegnato si dicono animali. In realtà, il nome soltanto è comune a questi oggetti, ma il discorso definitorio che si applica a tale nome è differente nei due casi»⁹.

Nei concetti di diritto nazionale e di politica nazionale, omonimi sono gli aggettivi come lo sono nei concetti di diritto infrastorico e di politica infrastorica. Con la conseguenza che il discorso definitorio non cambia sugli aggettivi e a causa degli aggettivi e cambia invece sui sostantivi e a causa dei sostantivi. Intelligente è l'uomo e intelligente è l'animale. Uomo e animale cambiano il significato di intelligente.

Il diritto nazionale, anche quando si esprima nella forma della legge idolatricamente ritenuta razionale perché riflesso della sovranità popolare, non precede la politica nazionale. La accompagna o la segue. E in queste angustie è diritto positivo, diritto posto dal potere, anzi dalla forza numerica della maggioranza parlamentare o dalla forza dell'esecutivo. Il diritto infrastorico e la politica infrastorica, nell'ambito loro proprio, hanno un identico fondamento: i diritti dell'uomo. Nella varietà delle cose la filosofia procede a colpi di lama. Deve tagliare molti rami e molte foglie perché

⁹ Aristotele, *Categorie*, 1: 1a, in *Organon*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1955, p. 5.

ciascun albero si riveli quel che è: perché il *ti*, la cosa, diventi un *tode ti*, una cosa determinata, questa cosa e non un'altra. In termini teoretici, tagliare vuol dire astrarre. Il procedere per astrazione è caratteristico del procedere archetipico. È caratteristico di chi nel finito ha da cogliere l'infinito, sapendo che nel finito, e soltanto nel finito, l'infinito si manifesta e deve manifestarsi. In quanto prende avvio dal finito, il procedere per astrazione non è dunque un vuoto procedere.

7. La spiegazione idiografica, la spiegazione eidetica e la comprensione

Con la sua «generalità» (*Allgemeinheit*) che «non è la generalità *accidentale*» (*zufällige*), la matematica è forse un caso unico¹⁰. Tant'è che alla particolarità, alle cose finite, si rivolgono tutte le altre scienze. E all'universale infrastorico, alla scintilla di infinito che almeno in potenza è nelle cose, si rivolge la filosofia archetipica. Le scienze spiegano idiograficamente. Spiegano l'*idion*, l'individuale nella sua assoluta unicità, nella sua irripetibile essenza. La filosofia archetipica comprende eideticamente. Comprende l'*eidos*, il modello nella sua nuda e ossuta presenza, il *koinon* delle singole individualità, *das Universelle in seinem eigenen Individualsein* o *das Universelle des eigenen Individualsein*.

Hegelianamente: «La scissione è la fonte del *bisogno della filosofia*»¹¹. E ancora hegelianamente, Kant fuori gioco con la sua netta distinzione fra *Verstand* e *Vernunft*: «L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta»¹², e senza l'attività del separare non si giunge alla particolarità e alla solidità delle determinazioni empiriche; la *ragione* unifica le determinazioni empiriche, consentendo alla dialettica «la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito»¹³.

Elevarsi sul finito significa elevarsi sul diritto nazionale e sulla politica nazionale, sul diritto cosmopolita e sulla politica cosmopolita.

¹⁰ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.031, cit., p. 139.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Iste Heft [1801], in *Werke*, nuova edizione a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, II, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Surkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 20.

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), *Prefazione* [32], trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973 [rist.], I, p. 25.

¹³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), § 81 Ann., trad. di B. Croce, Laterza, Bari 1963⁴, p. 87.

L'essere del diritto e della politica, la giuridicità e la politicità, non si scoprono fermandosi a quel che del diritto e della politica dicono le rispettive scienze: a quel che la scienza giuridica chiama diritto, a quel che la scienza politica chiama politica. Sarebbe un pensare intellettuale e settoriale, è vero. Ma è pur vero che il pensare della ragione per archetipi ha il suo presupposto nel pensare intellettuale e settoriale. Non si può infatti pensare senza contenuti. E i contenuti, la filosofia archetipica li rinviene, nei suoi *Wanderjahre* e nei suoi *Lehrjahre*, sulle strade aperte dalla scienza. Così, nell'indagare l'essere del diritto e della politica, oltre il sipario della nazione e del cosmopolitismo, e in vista di un diritto infrastorico e di una politica infrastorica, il sapere filosofico deve tener conto dei risultati della scienza giuridica e della scienza politica. E non gli è lecito disinteressarsi di come la scienza giuridica intende il diritto e di come la scienza politica intende la politica. È questo il modo con cui sciogliere l'antinomia fra *Erklären* e *Verstehen*, fra *Explanation* e *Understanding*. E non c'è altro modo perché Wilhelm diventi *Meister*. E anche Maestro Anti-Hobbes nel sostenere che lo Stato, in cui convergono diritto e politica, non nasce solo dalla paura che gli uomini hanno di morire.

8. Il pragmatismo e il linguaggio prescrittivo

La scienza ha il pregio di sollevare il *ti* e il *tode ti* alla dignità di *pragma*, di ciò con cui bisogna incontrarsi per le finalità della *praxis*, dell'azione, che quotidianamente è chiamata a cercare mezzi adeguati alla vita e a impiegarli per la vita. Questo pragmatismo è un modo di conoscere. È il modo di conoscere della scienza. La cosa, che nella scienza ha assunto valore di mezzo, il *ti* e il *tode ti* che sono diventati *pragmata*, si lasciano comprendere per le funzioni che svolgono, per i vantaggi e gli svantaggi che recano. Ma il dove in cui le cose si costituiscono, il dove in cui le cose sono e il come le cose sono: questi problemi non competono alla scienza, competono alla filosofia quando entra nel dominio dell'infrastorico. E ciò perché alla filosofia archetipica spetta elaborare modelli ermeneutici dell'azione, per cogliere il senso dell'azione e il valore che è nel senso. Non c'è azione che non appartenga a una pratica sociale. E non c'è pratica sociale che non si iscriva in un modello. Si assuma *modello* come *regola*. E con von Wright si concluda: definendo istituzioni e costituendo pratiche, certe regole sono indispensabili per comprendere il comportamento.

La scienza del diritto continua a lavorare contro Coke e Savigny: contro la consuetudine come fonte primaria, nessun rilievo attribuendo alla consuetudine che alla legge si opponga e alla disconsuetudine

del normativismo giuspositivistico di Kelsen, e fortemente dubitando che la consuetudine al di là della legge sia ammissibile. E ciò quali che siano poi i problemi successivi alla definizione del diritto, problemi che concernono la validità e l'efficacia, i destinatari delle norme giuridiche, la possibilità di ricondurre le norme giuridiche in un sistema completo e non-antinomico, la logica deontica, la fallacia naturalistica che inferisce una norma da un fatto, il sillogismo pratico che consente di ricavare una norma da un'altra norma, o le sanzioni positive della legislazione premiale. *Quidquid principi placuit legis habet vigorem*: si sarebbe tentati di concludere. E non sarebbe una tentazione sciocca. Il diritto continua infatti ad apparire un ordinamento coercitivo, ogni norma un imperativo sostenuto da minacce, un vocabolario prescrittivo che sfugge alla prova del vero e del falso. Donde l'etica senza verità e il diritto senza verità. E anche l'amara constatazione che il legislatore altro non è se non i partiti politici che lo sostengono, tanto nei sistemi elettorali maggioritari quanto nei sistemi elettorali proporzionali.

9. I limiti del realismo, la povertà e la ricchezza

La scienza della politica, quando non si traduce in indagini quantitative e statistiche, è da Machiavelli che continua a prender le mosse. Gli Stati non si governano con i paternostri, d'accordo. Ma senza i paternostri, senza l'idea dell'universale solidarietà fra gli uomini, senza l'idea di una pace universale, è al cinismo della ragion di Stato che si abbandonano. E così, prigionieri degli schemi concettuali della nazione e della cittadinanza e della sovranità, serrano le frontiere, considerano nemici, o almeno potenziali nemici, chi con loro non ha stretto alleanze, e spesso pure sugli alleati cade l'ombra del sospetto e della diffidenza: come se ciascun alleato, dovendo garantire la fiducia fra la ciurma e il nocchiero nel suo andirivieni da poppa a prua, fosse il *Nostromo* di Conrad, pronto a tradire da un momento all'altro.

Vanini bruciava a Parigi e Bruno in Campo dei Fiori, Galilei umiliato dall'abiura: tra fuochi e braci si consumava la fine del Medioevo. E nell'epoca moderna, accompagnata dall'elogio in prosa e in versi della gioia terrena e della giovinezza, il realismo politico di Machiavelli: non più preoccupato di indicare una forma perfetta di governo e invece dedito a osservare con spregiudicatezza i giochi di potere sfrenati e corrotti, i mezzi per impossessarsi di un regno e conservarlo. Nella lettera del 10

dicembre 1513 a Francesco Vettori, l'abbozzo del *de principatibus*: «di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, perché e' si perdono»¹⁴.

Un realismo politico troppo crudo, non illuminato da alcun valore che non fosse il valore della forza. Un realismo dove la forza era un valore solo per convenzione nominalistica, in effetti essendo strumento e non scopo, modalità e non meta dell'agire, strumento e modalità di cui servirsi per tutti gli scopi e tutte le mete. Ed è questo realismo politico troppo crudo, è questo realismo politico insensibile all'etica, che la filosofia archetipica trascende e transcendendolo riconduce nei suoi limiti: i limiti dello Stato nazionale e del diritto internazionale inteso come diritto pubblico esterno dello Stato e degli Stati.

Non siamo forse agli antipodi del diritto infrastorico e della politica infrastorica?

Solo ai tempi di Crono, nell'*età dell'oro*, narrava Esiodo, gli uomini «come dèi vivevano, senza affanni nel cuore», lontani da «pene e miserie», e «il suo frutto dava la fertile terra [...], ricco e abbondante». Oggi, continuava Esiodo, contadino avvezzo a lavorare di braccia e gambe e schiena, gli uomini vivono invece nell'*età del ferro*, conoscono «fatiche e affanni» e «nascono avranno già bianche le tempie»¹⁵. Poi la condanna di Jahvè a Adamo: «Spine e cardi [...] e tu mangerai l'erba dei campi»¹⁶. E fatiche e affanni e spine e cardi ed erba dei campi non si sono divisi fra gli uomini, nemmeno in parti proporzionali. Ai nuovi servi dei nuovi signori, fatica e miseria e spine e cardi ed erba dei campi. Ai nuovi signori dei nuovi servi, alle multinazionali che dominano il mondo, carne tenera di struzzo e champagne. E il tutto in nome della *globalizzazione*, che rende più poveri i poveri e più ricchi i ricchi. Una globalizzazione a uso del superprofitto, una globalizzazione che disloca territorialmente le povertà e planetarizza le ricchezze, una globalizzazione che scardina l'equilibrio del sinallagma fra prestazione e controprestazione, una globalizzazione che getta nel grembo della storia il commercio equo e solidale, e là lo getta prima di nascere o appena nato, una globalizzazione infine che, noncurante dei diritti umani, niente ha a che fare con la giuridicità e la politicità, con il diritto infrastorico e la politica infrastorica.

¹⁴ N. Machiavelli, *Magnifico oratori Florentino Francisco Vectori apud Summum Pontificem et benefactori suo*, in *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Ricciardi, Milano-Napoli 1954, p. 1111.

¹⁵ Esiodo, *Opere e giorni* [710-700 a.C. circa], vv. 112, 113, 117, 118, 177, 181, trad. con testo a fronte a cura di G. Arrighetti, Garzanti, Milano 1995², pp. 9-10, 15.

¹⁶ Gn 3: 18-19, in *La Bibbia Concordata. Nuovo Testamento*, a cura della Società Biblica di Ravenna, Mondadori, Milano 1982, p. 40.

10. Dike, Antigone e l'etica minimale

Con buona pace dei suoi avversari, il giusnaturalismo non è mai uscito di scena. E nei momenti più tragici della storia, nei momenti dei totalitarismi trionfanti, ha trovato sempre la sua rinascita: per la visione universale e non nazionale che lo caratterizza, per la sua strenua difesa dei diritti dell'uomo e di una politica mondiale fondata sulla pace e sulla non-violenza. Gandhi, Radbruch, Simone Weil e la mistica Edith Stein, ne sono esempi. E allora il ritorno a Kant: non fare agli altri ciò che gli altri non vuoi che ti facciano, fai agli altri ciò che gli altri vuoi che ti facciano. E sullo sfondo, *inquietum erat cor suum*, l'ammonimento di Agostino: «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?»¹⁷.

Li si chiami diritti innati o diritti connati, non importa. Ciò che davvero importa è riconoscere che i diritti dell'uomo, fra cui primo il diritto alla vita e alla dignità della vita, hanno le loro radici nel giusnaturalismo, negli *agrapta nomima* di Dike a cui, nella tragedia di Sofocle, si riferiva Antigone in opposizione ai *kerugmata* di Creonte¹⁸. Importa riconoscere che questi diritti hanno un fondamento etico minimale, condivisibile universalmente, condivisibile da tutti gli *uomini di buon senso*, senza che al tempo stesso siano *uomini di buona volontà*.

Se l'omicidio è un delitto naturale, ontoassilogicamente un *delitto*, tanto che nessuna società politica potrebbe escluderlo dal suo ordinamento giuridico per continuare a rimanere società politica e non condannarsi all'estinzione, è giocoforza che ontoassilogicamente ci siano diritti naturali che dalla norma incriminatrice dell'omicidio vengono tutelati. Come pure è giocoforza che al rango di diritti naturali assurgano i diritti di libertà e i diritti della personalità, la loro violazione costituendo ugualmente un delitto naturale. Donde la convinzione che da quegli ordinamenti giuridici nazionali in cui persiste la pena di morte, e in cui non c'è rispetto per i diritti di libertà e per i diritti della personalità, è fuggito il diritto nel suo infrastorico essere, è fuggita la giuridicità.

Sì, sugli altari sacrificando ora a un dio e ora a un altro dio dell'Olimpo, i Greci hanno impartito per sempre la grande lezione del politeismo, e del politeismo dei valori. E Wagner e Nietzsche e Weber l'hanno ribadita e ampliata: pure gli dèi tramontano o muoiono, e tramontano o muoiono pure gli idoli vuoti, calchi di gesso senza bronzo. Ma l'etica minimale, proprio perché minimale, è un

¹⁷ Agostino, *De civitate Dei* (413-426), 4: 4, in *Opere*, V/1, libri I-X, trad. con testo a fronte di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1978, p. 256.

¹⁸ Sofocle, *Antigone*, vv. 454-455 del testo a fronte, trad. di G. Greco, Feltrinelli, Milano 2013, p. 65.

piccolo valore monoteistico che gli altri sovrasta senza tiranneggiarli, senza nutrire nei loro confronti mire imperialistiche. È la condizione trascendentale perché fra gli altri valori si instauri un confronto fondato sulla plausibilità delle argomentazioni e non sulla roccia imperturbabile dei dogmi. Il neocostituzionalismo non è passato invano, e non invano resiste nella civiltà giuridica e politica.

Tiranno o fondatore di un impero è invece quel reggimento politico che disconosca l'etica minimale. Disconoscendola, consente al *libito* di trasformarsi in *lecito* all'ombra della legge, o all'ombra di uno fra i più spietati principi attraverso cui la legge si è autolegittimata: il principio secondo il quale *Gesetz ist Gesetz*.

11. Il torto

Da Kant: «Qualunque sia il concetto che, anche da un punto di vista metafisico, possiamo farci della *libertà del volere*, non v'è dubbio che le sue manifestazioni, cioè le azioni umane, sono determinate da leggi naturali universali»¹⁹. L'universalità contro la generalità. L'universalità dell'etica contro la generalità della legge giuridica. E da Hegel: «Ciò che *in sé* è diritto, nel suo oggettivo esserci è *posto*, cioè determinato dal pensiero per la coscienza, e *noto* come ciò che è diritto ed è valido, la *legge*; e il diritto grazie a questa determinazione è diritto *positivo* in genere». *Ciò che in sé è diritto*: è l'essere del diritto, è il diritto che si chiama *astratto* perché colto nella sua archetipicità.

Il diritto astratto o archetipico viene prima della legge, e di questo diritto la legge non è che uno strumento. E però accade a volte che la legge, scavalcando il diritto astratto o archetipico e lasciandosi catturare dal delirio della sua onnipotenza, imponga norme che sanciscono l'arbitrio del singolo, il suo capriccio. Stabilire che il testatore, senza tener conto della sua cerchia familiare, possa testare a proprio piacimento e a favore di chicchessia, appartiene «alla [...] durezza e non eticità delle leggi romane, secondo le quali il figlio poteva anche venir venduto dal padre»²⁰.

¹⁹ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), trad. di G. Solari, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1965², p.123.

²⁰ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, §§ 211, 180 Ann., 21 Ann., 35 Ann., 21 Ann., cit., pp. 169-170, 152, 38, 48, 38.

E alla non eticità, a una situazione storica che cade fuori dalla giuridicità perché nel particolare ogni luce di universale si è spenta e il particolare si è chiuso nel guscio pietrificato dell'ingiustizia, appartiene parimenti la schiavitù. Allo schiavo, in un diritto oggettivo che non riconosce a tutti gli uomini diritti soggettivi inviolabili, è tolta la capacità di pensare e di pensarsi, la volontà di volere e di volersi senza più catene, gli è tolta l'autocoscienza, e non gli rimane che lo struggente e però torpido richiamo «al sentimento, al cuore e a quel che s'agita in petto», umiliazioni all'altezza delle lacrime e speranze di polvere e vento. Cade l'autocoscienza, che è «principio del diritto», e così, sulla scena rimanendo solo lo «spirito fenomenico», cade lo «spirito essente in sé e per sé», cade il diritto nella sua assolutezza, nella sua infrastorica ossatura. «Lo schiavo non sa la sua essenza, la sua infinità, la libertà, egli non sa sé come essenza; – ed egli in tal modo non sa sé, non si conosce, cioè egli non *pensa sé*»²¹. Una contraddizione, e più di una contraddizione: un torto pregiudiziale che non consente alla legge di certificare diritto e diritti. Il depositario può cambiare *animus* nei confronti del bene depositato, riconoscendolo come proprietà propria e non altrui. E questo cambiamento «non è contraddizione», è un legittimo cambiamento del punto di vista da cui al bene ci si rapporta. Ma la mancanza di contraddizione non basta, l'etica è in agguato e immiserisce la legge a inerte legge ed esalta l'essere del diritto: «Non dunque perché io trovo non contraddittorio qualcosa, esso è Diritto; ma perché esso è il Giusto, è Diritto»²².

12. Il significante, il significato e la cosa significata

Appartiene agli Stoici una grande scoperta: grande nel campo della logica e della teoria del linguaggio, e grande nel campo della filosofia che non abbia rinunciato al punto di vista archetipico. Il problema concerne *to lekton*, quel che può essere detto, quel che può dirsi. E gli Stoici distinguevano fra *semainon*, *semainomenon* e *pragma*: significante, significato e cosa significata. Il significante: ciò che significa indicando una cosa attraverso un segno linguistico fonico o un segno linguistico scritto, oppure attraverso un segno alinguistico gestuale. Il significato: la cosa indicata da uno di questi segni e che però viene pensata in relazione alle sue caratteristiche generali o di *genus*, come un uomo o un animale o un sasso. La cosa significata: quel determinato uomo o quel determinato animale o quel determinato sasso.

²¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I, cit., p. 360.

²² *Ibid.*

Se con la parola o altro segno comunicativo (*semainon*) si indica un certo diritto nazionale o una certa politica nazionale, è inevitabile che la mente venga attraversata dal significato (*semainomenon*) e dalla rappresentazione dell'essere del diritto e della politica in dimensione infrastorica. Fra due elementi corporei, fra il significante e la cosa significata, un elemento incorporeo. Ed è grazie a questo elemento incorporeo, è grazie al significato, che pronunciando un qualsiasi nome di persona ci si raffigurano le qualità comuni a tutte le persone. E riferendoci a un certo diritto e a una certa politica, si intendono le qualità comuni a tutti i diritti e a tutte le politiche: la giuridicità e la politicità.

Dal *ti* al *tode ti* e al *pragma*. E adesso, oltre il *pragma*. Nel suo processo d'astrazione, la filosofia del diritto e della politica è giunta al *semainomenon*. Ed è nello spazio del *semainomenon*, è nello spazio del significato, che la filosofia scopre il dove le cose si costituiscono e il come si costituiscono, il dove le cose sono e il come sono, scopre l'essere. Nel significato si conserva infatti la scintilla dell'essere. Il valore si dà *nel* significato, non *al* significato è imposto. E il valore innalza le cose alla soglia dell'essere, a prescindere dal loro uso storico o strumentale.

Al significato occorre dunque guardare per stabilire quel che può essere detto, quel che può dirsi: per stabilire quale discorso definitorio si adatti alle cose ormai spogliate del loro rivestimento pratico-utilitaristico, alle cose che sono ormai in sé e per sé.

Il sorgere delle cose è simultaneamente il sorgere del perire delle cose. Nel frammento di Anissamandro, tramandatoci da Simplicio nel *Commento alla Fisica di Aristotele*, questa simultaneità è espressa con terminologia filosofica e mitica: *ghenesis esti*, il sorgere, *fthoran ghinesthai*, il sorgere del perire. Ma le cose che sorgono e periscono sono *ta onta*. E sorgono e periscono *katà to chreon*, seguendo il destino, o *katà ten tou Chronou taxin*, seguendo il decreto del Tempo²³. Alla necessità o al destino del perire, al decreto del Tempo, sfugge invece il significato. Nel significato le cose durano oltre la loro morte perché è il valore che dura: il valore della giuridicità oltre *questo* diritto, il valore della politicità oltre *questa* politica.

²³ G. Colli, *La sapienza greca*, II, *Epimenide, Ferecide, Talete, Anissamandro, Anassimene, Onomacrito, Teofrasto* [*Opinioni dei fisici I*], 11 [A 1], Adelphi, Milano 1978, p. 154 [12B1 DK].

13. L'ermeneutica assiologica

Il valore che è *nel* significato non soggiace alla contesa fra l'essente e il non-essente. L'ontologia, la scienza degli enti, per loro natura *mutabili*, non esclude un'altra scienza: la scienza degli *immutabili*, del significato e dei valori che sono nel significato. Non più solo l'ente, non più solo gli enti. Ma anche il significato e i significati. È il pericolo della sostanzializzazione che in tal modo si evita. Non esiste un ente immutabile che si chiami diritto o politica. Esiste un significato del diritto e della politica che passa attraverso la coniugazione del significante e della cosa significata. Esiste l'archetipicità del diritto e della politica. E questa archetipicità esiste in relazione ai contenuti, all'etica minimale, del diritto e della politica, non in relazione alla forma attraverso cui il potere detta norme e le impone nello schema del precetto e della sanzione.

L'ontologia, non l'archetipologia, si occupa del perché le cose mutino, presta attenzione al *sorgere del perire*. E in questa sua occupazione è legata alla fenomenologia, intesa come la scienza che rivela la varietà delle cose prima che periscano, prima che divengano non-essenti.

Riferito al significato e non all'ente, pure il valore non corre il rischio di sostanzializzarsi. Non c'è un valore del diritto e della politica che sopra la terra e il cielo abbia dimora, che stia al di là della storia. Il valore del diritto e della politica si coglie nel senso ermeneutico: valore che spiega nell'essere il fondamento del diritto e della politica, valore che interpreta e misura e giudica i diritti e le politiche che sono essenti.

Antistene: «O Platone, vedo il cavallo ma non la cavallinità». Platone: «Perché non hai l'occhio per vederla».

Vere o immaginarie che siano, la battuta di Antistene e la risposta di Platone rimandano a due modi assai diversi di filosofare. Per Antistene non c'è che la cosa corporea, a cui si addice il nome proprio che la indica: la cosa significata e il significante. Per Platone, oltre alla cosa corporea e al nome proprio che la indica, c'è l'immutabile: il significato. Nell'*Eutidemo*, nel *Cratilo*, nel *Teeteto*, e nel *Sofista*, la distanza di Platone da Antistene è netta.

E poi Aristotele: «Circa [...] la definizione c'è da notare che, per un lato, c'è una sola definizione di ciascuna cosa, ossia quella dell'essenza, ma per un altro lato ci sono molte definizioni, giacché sono, in un certo senso, la medesima cosa l'oggetto nella sua essenza e l'oggetto fornito di qualità affettive, come, ad esempio, "Socrate" e "Socrate musico" [...]; perciò Antistene pensava da

sciocco quando riteneva che non si possa dare a nessuna cosa un'altra definizione tranne la propria, ossia che si debba assegnare un solo predicato a un solo oggetto»²⁴.

14. L'appartenenza dei necessariamente appartenenti

«Il cavallo e la cavallinità». Per Platone anche la cavallinità si vede, basta l'occhio per vederla. Il reale non è senza l'ideale, e viceversa. Non così per Antistene, fondatore della Scuola cinica, per il quale c'è solo il reale e non c'è l'ideale. Tra i suoi allievi quel Diogene che la storia ci ha tramandato con l'appellativo di «Socrate pazzo»: per aver affermato, in nome della sapienza, il totale rifiuto del mondo, di ogni forma di costume e di umana collaborazione. Ma quando al mondo non si guarda con indifferenza, quando si squarciano i sipari dei diritti nazionali e delle politiche nazionali, quando al centro si pone l'uomo e non il cittadino, quando si abbandona la strada del cosmopolitismo e si segue quella del diritto infrastorico e della politica infrastorica, non è possibile dire: «Vedo il diritto e la politica, ma non vedo la giuridicità e la politicità».

In quanto categorie del fare, la giuridicità e la politicità trovano il loro significato, il significato dell'ermeneutica assiologica, nel principio della dignità e del rispetto della persona, la tolleranza sostenuta da Locke non essendo mai da dimenticare²⁵ Un principio infrastorico o archetipico, questo della dignità e del rispetto della persona, che caratterizza i momenti della filosofia della pratica, sebbene in ciascuno si atteggi in maniera diversa e sebbene mutino le forme in cui nel tempo si manifesta. E questo principio è la regola costitutiva del diritto e della politica in un duplice senso: è condizione necessaria del diritto e della politica, e pone le condizioni necessarie affinché il diritto e la politica vivano come pratiche sociali, rivolte al *maximum* della pace possibile nel segno dell'inclusività ospitale di tutti gli uomini della Terra.

I diritti nazionali e le politiche nazionali, il diritto cosmopolita e la politica cosmopolita, creano appartenenze parziali. Il diritto infrastorico e la politica infrastorica creano l'appartenenza totale, l'appartenenza dei necessariamente appartenenti. Tutti gli uomini appartengono a tutti gli uomini. Tutti ci apparteniamo. Insieme all'*ego* nasce l'*alter*. Ecco allora la coniugazione: io sono, tu sei, egli è, noi siamo. E con la coniugazione, la congiunzione: coniugare, infatti, da *cum iugare*, che

²⁴ Aristotele, *Metafisica*, libro V (Δ), 29, 1024b, trad. di A. Russo, in *Opere*, IV, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 169.

²⁵ J. Locke, *Lettera sulla tolleranza* (1689), a cura di C.A. Viano e con sue *Introduzione* e *Nota storica*, Laterza, Roma-Bari 2016.

vuol dire *legare, unire*. Se l'io permanesse nella sua esclusività inospitale, dove anche l'*hospes* è un *hostis*, sarebbe condannato all'unilaterale e al dolore che lo accompagna: al dolore di non potersi rapportare se non a se stesso e di dover fingere che se stesso sia la totalità, o che la totalità sia in se stesso. Non vita, ma parvenza di vita. È invece l'inclusività ospitale che assicura non-violenza alla vita, è il non-violento coimplicarsi dell'io e del tu che consente alla vita di crescere ed espandersi.

L'io sa che a sé e agli altri è comune il punto di vista dell'infrastoria e dell'etica minimale. Sa che questa *koinè* gli impedisce di asservirsi all'altro e di asservire l'altro. Sa che questa *koinè* lo spinge a trattare l'altro con dignità e rispetto. E non vuole che la sua libertà si elevi di un solo gradino sulla libertà degli altri, né che di un solo gradino scenda. Ma sa anche che il suo *ideale* spesso urta contro la *realtà* dei diritti nazionali e delle politiche nazionali, del diritto cosmopolita e della politica cosmopolita. E allora desidererebbe acquietare il suo affanno, sciogliere il dualismo, per consentire all'etica minimale di manifestarsi subito nella sua pienezza e nella pienezza della sua virtù diffusiva. Donde il diritto infrastorico e la politica infrastorica come mete da erigere, prima che da conquistare. Donde la lotta per il diritto infrastorico e la politica infrastorica. Il valore che è nell'essere si afferma infatti nel continuo superamento di ciò che lo limita. Anche la dignità e il rispetto della persona, come già la libertà per Croce, vivono sempre di vita perigliosa e combattente. La regola costitutiva o infrastorica del diritto e della politica, ciò che aristotelicamente rende sinonimi il diritto e la politica e permette che a entrambi si addica il medesimo nome di categorie del fare e il medesimo discorso definitorio, va ulteriormente precisata. E in questo modo: il principio della dignità e del rispetto della persona, che a fronte della semplice intersoggettività è un'indubbia progressione filosofica, nel diritto e nella politica si presenta nella sua forma più semplice e nuda. Ma anche nella sua forma più armata. Se un certo diritto o una certa politica non consentono all'etica minimale e all'inclusività ospitale di splendere nei modi in cui possono splendere, allora si pongono in contrasto con la giuridicità e la politicità. E vanno trasgrediti, non obbediti.

15. Il bene radicale e l'ospitale Eumeo

Se c'è un male radicale, c'è anche un bene radicale. E alla fiamma del bene radicale, nei dilemmi della ragion pratica, l'uomo deve volgersi. Il libro delle tentazioni insegna a superarle, non a dividerle e coltivarle. L'inclinazione al male è un paradosso: la fuga dalla fiamma verso il

tizzone spento non porta che alla fiamma, a Eros. Ciascuno di noi è un *doppio*, rovina e salvatore di se stesso e degli altri, agli altri ostile e degli altri custode, cuore arido che non sa donare perché non sa accettare doni e cuore mendicante che sa donare perché sa accettare doni, forestiero di rocce lontane e roccia nella regione in cui è nato, enigma e solutore di enigmi, *Heimat e Heimatlosigkeit*, dio tellurico e dio solare. Ciascuno di noi è un *Oi-dipus*, re e farmaco insieme, tenebra e luce. Ma alla luce è chiamato dalla scintilla di vita che lenta arde nella notte. È chiamato ad allontanarsi dall'ingiustizia giuridica e politica, è chiamato a combatterla, alto prezzo pagando: in solitudine e in nostalgia di ritorno, lo sposo di Demetra sul Citerone.

Sia dunque pronunciato senza arroganza il *no* nei confronti del diritto e della politica quando recano torto in stridio di catene o terrorizzano le menti e le manipolano.

Giungeva Odisseo alla sua isola dopo dieci anni di guerra e dieci di nostalgia e di pericolose avventure per i mari. Un sentiero aspro, poi le selve da attraversare, da una cima a un'altra cima. Alla fine, si sedette in un atrio circolare, recintato dal porcaro Eumeo con pietre di cava e pali di quercia spessi e serrati. I cani da guardia gli si avventarono latrando. Eumeo avrebbe potuto lasciarli fare. Non era forse uno straniero, Odisseo? Non si era forse intromesso abusivamente nell'altrui proprietà? E invece li allontanò da Odisseo con voce alta e imperiosa, e con una pioggia di sassi. Senza neppure sapere chi fosse, senza neppure chiedergli il nome, Eumeo invitò Odisseo nella sua capanna, lo invitò a riposare dopo avere ammucciato molte frasche e sopra steso la pelle di una capra, in modo che avesse «saziato di pane e di vino il [...] cuore»²⁶. Di tanta ospitalità si meravigliò Odisseo e pregò Zeus e gli altri dèi affinché esaudissero tutti i desideri di Eumeo. Ed Eumeo, con semplicità, rispose che non era suo costume trattar male gli ospiti, quale che fosse il loro rango, quali che fossero i vestiti indossati: il suo era solo un «dono piccolo e caro», il dono di Dike²⁷.

16. La pace

Il pacifismo insegna ad eliminare qualsiasi forma di violenza, anche le forme camuffate di violenza e dunque anche le forme di violenza imposte con legge dallo Stato. Il rischio che spesso corre il pacifismo: quello di non sollevarsi sul cosmopolitismo. E tra l'altro, il cosmopolitismo, che Saint-

²⁶ Omero, *Odissea*, XIV: 46, 58, trad. con testo a fronte di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1974⁵, p. 383.

²⁷ *Ibid.*, v. 56.

Pierre e Rousseau giudicarono chimerico e che Kant difese, non supera la realtà delle nazioni, dei popoli che le costituiscono, degli Stati che politicamente e giuridicamente le organizzano. Tutte le nazioni, tutti i popoli, tutti gli Stati in unico *foedus*: ma ogni nazione e ogni popolo e ogni Stato mantenendo le proprie caratteristiche, con l'impegno reciproco a non farsi guerra. La pace come *posterius* della guerra, dunque. E dunque il cosmopolitismo come estremo rimedio del male.

Da Kant. «La natura [...] si è valsa della discordia degli uomini, e perfino di quelle grandi società e di quegli speciali enti che sono i corpi politici, come di un mezzo per trarre dal loro inevitabile *antagonismo* una condizione di pace e di sicurezza; cioè essa, mediante la guerra, mediante gli armamenti sempre più estesi e non mai interrotti, per la miseria che da ciò deriva a ogni Stato, anche in tempo di pace, sospinge a tentativi dapprima imperfetti, e da ultimo, dopo molte devastazioni, rivolgimenti, e anche per il continuo esaurimento interno delle sue energie, spinge a fare quello che la ragione, anche senza così triste esperienza, avrebbe potuto suggerire: cioè di uscire dallo stato eslege di barbarie ed entrare in una federazioni di popoli, nella quale ogni Stato, anche il più piccolo, possa sperare la propria sicurezza e la tutela dei proprii diritti non dalla propria forza o dalle proprie valutazioni giuridiche, ma solo da questa grande *federazione di popoli (foedus amphictyonum)*, da una forza collettiva e dalle deliberazioni secondo leggi della volontà comune»²⁸.

Nella prospettiva del diritto infrastorico e della politica infrastorica, la pace è invece il *prius*: perché è la pace che è connaturata alla dignità e al rispetto della persona, ai diritti dell'uomo, di un uomo non più cittadino o cosmopolita, di un uomo che ha superato le barriere della nazione e del popolo, dello Stato e della federazione fra Stati, sulla scena del mondo presentandosi inerme, figlio della storia e dell'infrastoria insieme. Non dunque una «pace ineffabile», come con una *Upanishad* la intendeva Eliot nel chiudere *The Waste Land*: «Shantih shantih shantih»²⁹.

²⁸Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, Tesi Settima, cit., p. 131.

²⁹T.S. Eliot, *La terra desolata*, con testo a fronte v. 433, trad. di R. Sanesi, in *Opere*, cit., p. 617.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.